Archiv
für
Religionspsychologie

in Verbindung mit

Prof. D. A. Dyroff (Bonn) — Prof. Dr. Th. Flournoy (Genf) — Prof. Dr. K. Girgensohn (Greifswald) — Prof. Dr. H. Höffding (Kopenhagen) — Prof. Dr. O. Külpe † (München) — Prof. Dr. A. Messer (Gießen) — Pfarrer Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer (Berlin) — Prof. Dr. E. Tröltsch (Berlin)

herausgegeben von

Dr. W. Stählin
Pfarrer in Nürnberg.

Organ der Gesellschaft für Religionspsychologie

Separat-Abdruck

aus dem

zweiten und dritten Band.



Diese Separat-Abdrücke aus dem »Archiv für Religionspsychologie« sind im Buchhandel nicht käuflich, sie werden in kleiner Anzahl nur für die Verfasser hergestellt. Jedoch kann der betreffende Band des Archivs, dem der Aufsatz entnommen ist, durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlage bezogen werden.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

1921. Nr. 85. VII.

Archiv für Religionspsychologie.

Inhalt von Band II/III.

— Fortsetzung Umschlagseite III. —

Wesen und Ursprung der Magie.

Von

Carl Clemen in Bonn.

Als Max Müller im Jahre 1888 die erste Serie der Gifford-Vorlesungen zu halten hatte, verwendete er nach einer Gedächtnisrede auf den Stifter dieser (zur Förderung des Studiums der natürlichen Theologie im weitesten Sinne des Wortes bestimmten) Vorlesungen die nächsten drei Stunden auf eine Prüfung verschiedener nach der Meinung des Vortragenden unhaltbarer Definitionen von Religion. Er hatte nicht alle berücksichtigt, die bis damals aufgestellt worden waren, und erst recht könnte einer, der auch die seither hinzugekommenen kritisieren wollte, noch viel länger damit zubringen. In den letzten Jahren hat man sich nämlich, wenngleich mehr, als in Deutschland, in England und Frankreich, besonders bemüht, die Religion gegen die Magie abzugrenzen, ist aber auch dabei wieder vielfach nicht zu wirklich befriedigenden Resultaten gelangt.

Wenn nämlich 1. die beiden französischen Soziologen, die bisher am eingehendsten das uns hier beschäftigende Problem untersucht haben, Hubert und Mauß[1]), als magisch bezeichnen »*tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé*«, so ist allerdings bis auf den heutigen Tag vielfach das nicht offiziell Anerkannte, und nur dies, als Magie angesehen worden. Wie auf theoretischem Gebiet die Heterodoxie eben eigentlich nur die Andersgläubigkeit ist, so versteht man auf praktischem unter Magie immer noch vielfach einfach das von dem offiziellen Verhalten Abweichende und nur dieses. Aber Hubert und Mauß wissen natürlich selbst, daß das keine wissenschaftliche Definition von Magie ist[2]); sie wollen

---

1) *Esquisse d'une théorie générale de la magie, L'année sociolog.* VII, 1904, 19, vgl. dieselben, *Mélanges d'histoire des religions* 1909, XVII.

2) Anders steht es mit dem Begriff des Aberglaubens; hier kann man in der

die ihrige daher so verstanden haben, daß sie die Meinung derjenigen wiedergibt, die selbst Magie treiben. Indes auch in diesem Sinne ist die Definition nicht haltbar; denn diese Gebräuche sind, wenngleich manchmal von anderen, als den Priestern, ausgeübt, doch in vielen Religionen so gut wie andere Bräuche offiziell anerkannt gewesen und finden sich in gewisser Weise in allen Religionen, auch im Christentum. Manche Stämme, wie die Australier, betätigen sich sogar nur in dieser Weise; denn wenn Hubert und Mauß die später noch genauer zu besprechenden Intichiuma-Zeremonien zur Vermehrung der Totem-Tiere und -Pflanzen wegen ihrer *importance, gravité* und *sainteté* nicht als Magie anerkennen wollen, so setzen sie sich ihrer Theorie zuliebe mit der sonst allgemein herrschenden Terminologie und Anschauung in Widerspruch.

Durch dieses Beispiel wird zugleich 2. eine andere Definition widerlegt, die von manchen französischen Gelehrten (Beuchat und Hollebecque[1]), Loisy[2]), Bouvier)[3]) mit der eben erwähnten und einer später noch zu besprechenden, meiner Meinung nach richtigen verbunden wird und die Magie als *individuelle dans son application et sa destination* bezeichnet. Aber jene Intichiuma-Zeremonien werden doch von den Männern des ganzen Clans und in dessen Interesse vorgenommen, und dasselbe gilt von den Kriegs- und Jagdtänzen sowie zahlreichen anderen Zaubern. Als individuell in dem angegebenen Sinne läßt sich die Magie also nicht charakterisieren; es gibt neben der von Einzelnen und mit Bezug auf Einzelne getriebenen auch eine Magie, die man (besser als öffentlich) sozial nennen könnte.

Man kann die Magie also auch nicht 3. mit einigen englischen Gelehrten (Marett[4]), Halliday[5])) als antisozial in dem Sinne

---

Tat sagen (Baumgarten, Aberglaube, RGG. I, 1909, 93): »Was von einem höheren Standpunkt aus so bezeichnet werden kann, darf nach dem korrekten Begriff nicht als Aberglaube angesprochen werden, solange die betreffende Religion, deren Element es bildet, es als zu ihr gehörig anerkennt.«

1) *Les religions* 1910, 111 f.

2) *A propos d'histoire des religions* 1911, 173 f.

3) *Religion et magie, Recherches de science religieuse* 1912, 416 f. Vgl. auch Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 1912, 60 ff. Ueber Jevons vgl. unten Anm. 5.

4) *The Threshold of Religion* (1909), 102.

5) *Greek Divination* 1913, 19 f. (wobei aber die Berufung auf Hubert und Mauß auf einem Mißverständnis beruht). Ueber Söderblom und Greßmann vgl. unten S. 110 Anm. 3 und S. 111 Anm. 1 — Jevons, *Comparative Religion* 1913, 52 f., sagt zunächst (im Sinne der oben unter 2 erwähnten Definition): „*The coummnity's worship of its gods is an institution which is quite distinct from the individual's employment of magic, or of a magician, for his personal ends and private purposes*« dann

bezeichnen, daß sie den Einzelnen und so auch (bzw. oder) der Gesamtheit schadet. Gewiß gilt das von manchen zauberischen Bräuchen, aber doch keineswegs von allen. Zum Beweis dagegen kann, was die den Einzelnen geltenden Zauber betrifft, auf die zahlreichen Wunderkuren, was die der Gesamtheit geltenden angeht, nochmals auf die schon mehrfach erwähnten Intichiuma-Zeremonien hingewiesen werden.

So bleibt 4. nur diejenige Definition von Magie übrig, die zuerst Frazer[1]) — und zwar in der zweiten, 1900 erschienenen Auflage seines jetzt in dritter Auflage vorliegenden und da nicht weniger als 12 Bände füllenden monumentalen Werks: *The Golden Bough* — aufgestellt hat, damit zugleich diese ganze Diskussion über das Verhältnis von Religion und Magie eröffnend. Danach besteht der Unterschied zwischen beiden darin, daß man in der Religion die höheren Mächte gewinnt oder versöhnt, in der Magie zwingt. Ob diese persönlich oder unpersönlich vorgestellt werden, macht hier keinen Unterschied, wohl aber ist die Stellung, die man ihnen gegenüber einnimmt, eine im Prinzip durchaus verschiedene. So kommen auch jene vorhin schon genannten französischen Gelehrten (Beuchat und Hollebecque, Loisy, Bouvier) schließlich auf diese Unterscheidung hinaus; bei uns (d. h. in deutscher Sprache) vertreten sie Nilsson[2]), Söderblom[3]),

weiter: »(*Magic*) *is liable to be employed for purposes in aid of which the assistance of the community's gods cannot be prayed, for the very good reason that those purposes are anti-social and are felt by the community to be injurious to it*«, schließlich aber: »*It is true that not all magic is »black magic« of this kind. The personal desires and private purposes, for the fulfilment of which magic may be set to work, are not, or are not obviously, all anti-social or injurious. Love philtres are common or universal in occurence and are not conceived where practised to be condemnable*« — was wieder ein anderer Gesichtspunkt ist.

1) The Golden Bough [3]I, 1911, 1, 224 f. Wenn sich derselbe ebenda 224, 2 als auf seine Vorgänger auf Lubbock, Oldenberg, Lyall und Jevons beruft, so finde ich den Gedanken, um den es sich hier zunächst handelt, nur bei Lyall, *Asiatic Studies* 1882, 77 klar ausgesprochen. Ueber Oldenberg vgl. unten S. 111 Anm. 2. Ebenso wie Frazer neuestens Farnell, *Magic and Religion in Early Hellenic Society*, AR. 1914, 19.

2) Primitive Religion 1911, 10. 38. 84 f.

3) Tieles Kompendium der Religionsgeschichte [4] 1912, 48. Wenn S. vorher sagt: »Der von Haus aus vorhandene und durch die ganze Geschichte der Religion laufende schroffste Gegensatz der Frömmigkeit, der durch die Worte schwarze Magie, Zauberei oder Magie ausgedrückt wird, äußert sich demgemäß in der primitiven Menschheit als ein Gegensatz zwischen sozialer und antisozialer Benutzung des Uebernatürlichen oder der Uebernatürlichen« — so hat er, mag nun schwarze Magie oder Zauber von Magie unterschieden oder hier von anderer, als antisozialer

Greßmann[1]) und Beth[2]). Ich führe den vorletzten zum Schluß noch wörtlich an: »Die Träger der Religion sind die Priester, die zwar auf ihre Götter einzuwirken suchen, aber sich doch ihrem Willen unterwerfen; die Träger der Zauberei dagegen sind die Zauberer, die den Naturvorgang beherrschen und die Geister, Dämonen, Fetische in ihren Dienst zwingen.«

Und doch: Religion und Zauberei sind eigentlich gar keine Gegensätze; oder wenigstens: sie sind es nur dann, wenn man unter Religion eine Auffassung der Gottheit versteht, bei der jede Einwirkung auf sie ausgeschlossen ist; aber das ist ja eben bei den hier genannten Gelehrten nicht der Fall. Rechnet man, wie es hier geschieht, Opfer und Gebet zur Religion, dann kann man auch die Magie, die sich so oft mit jenen verbindet, mindestens nicht schlechtweg von ihr trennen; daß man beide immer wieder einander gegenüberstellt, beweist vielmehr nur, wie zäh eine einmal gewählte, wenn auch irrige Fragestellung festgehalten wird. Soweit ich sehe, stellt nur Lehmann[3]), der im übrigen die zuletzt erwähnte Begriffsbestimmung der Magie vertritt, ihr nicht die Religion, sondern den Kultus gegenüber — das sind in der Tat die zwei Gruppen, in die sich, wenigstens in der Hauptsache, das gesamte religiöse Verhalten zerlegen läßt.

Aber sehen wir nun jetzt von diesen anderen Verhaltungsweisen ab und lassen wir auch die eben schon leise angerührte Frage, ob es eine Magie, die keine Religion ist, gibt, zunächst beiseite, so müssen wir, wollen wir das Wesen der Magie noch deutlicher erkennen und dann später auch ihren Ursprung verstehen, vor allem feststellen, was für Gebräuche zu ihr gehören. Einige sind ja schon genannt worden; von zahlreichen anderen versteht sich das so von selbst, daß sie hier nicht erst angeführt zu werden brauchen; dagegen ist

---

Magie, abgesehen werden, jedenfalls nur die eine Seite der Magie im Auge — ebenso wenn er S. 50 Religion und Magie unterscheidet als »Bund mit guten Mächten gegen Verbindung mit bösen Mächten, d. h. gegen Hexerei in eigentlichem Sinne«.

1) Mantik, Magie, Astrologie, RGG. Iv, 1913, 127. Wenn es vorher heißt: »Die Religion hat es mit göttlichen Wesen zu tun, die man fürchtet und liebt, die Zauberei dagegen mit dämonischen Gewalten, vor denen man ausschließlich Angst empfindet« — so ist das letztere nur insofern richtig, als es geheimnisvolle rätselhafte Gewalten sind. In diesem Sinne kann man vielleicht auch noch mit Baumgarten a. a. O. 92 sagen: »Der legitimen öffentlichen Religion gegenüber erscheint der Aberglaube als illegitim, sich an geheime, unheimliche, schändliche Mächte wendend.«

2) Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914, 208.

3) Erscheinungswelt der Religion, RGG. II, 1910, 498 ff. Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 476 ff., stellt ebenfalls die Zauberei dem Opferkultus gegenüber.

von einer Gruppe von Gebräuchen bezweifelt worden und von einer anderen in der Tat zu bestreiten, daß sie zur Magie gehört.

1. Nachdem schon Tylor[1]) sowohl Speisegebote als -verbote als magisch bezeichnet hatte, hat Frazer zuerst in der zweiten Auflage seines *Golden Bough* das Tabu (die Anschauung, daß man gewisse Dinge nicht essen, berühren, sehen dürfe) als negative, und umgekehrt den Glauben, sich durch den Genuß oder die Berührung von Dingen deren Kräfte aneignen zu können, als positive Magie bezeichnet. Marett hat jene Bezeichnung des Tabu deshalb bestritten, weil Frazer alle Magie in einer bestimmten, später zu erörternden Weise erklärt hatte und weil diese Erklärung nicht auf alle Tabu-Vorschriften anwendbar sei, und Frazer hat daraufhin in der dritten Auflage seines Werkes seine früheren Aufstellungen modifiziert. Aber wenn Magie ganz im allgemeinen so, wie oben, zu definieren ist, nämlich als ein auf höhere Mächte ausgeübter Zwang, so gehören zu ihr auch zweifellos alle jene Gebräuche, durch die man sich fremde Kräfte (nützliche oder schädliche) aneignen oder nicht aneignen, bzw. seine eigenen sich erhalten zu können glaubt. Denn in allen diesen Fällen wird angenommen, daß die betreffende Wirkung mit Sicherheit eintritt, bzw. (wenn man die fragliche Handlung unterläßt) nicht eintritt; ja wenn die erwartete Wirkung Krankheit oder Tod ist, dann ist der Glaube daran oder die Fähigkeit, sich etwas zu suggerieren, wenigstens bei Primitiven so groß, daß jene Wirkung in der Tat eintritt — selbst wenn einem die betreffende Handlung vielleicht erst nach Jahren als Uebertretung des Tabu-Gebots zum Bewußtsein kommt. Ein junger Kongoneger hatte bei einem Freunde eine wilde Henne gegessen, weil sie ihm auf seine Frage als eine zahme bezeichnet worden war. Als er ihn nach vier Jahren wiedersah und nun eine wilde Henne, die ihm als solche angeboten wurde, refüsierte, lachte ihn sein Freund aus: er hätte das verbotene Tier doch vor vier Jahren ohne Schaden gegessen. Sofort fing der junge Mann am ganzen Leibe zu zittern an, mußte sich legen und war in weniger als 24 Stunden tot. Und solche Todesfälle infolge von Autosuggestion nach Uebertretung irgend eines Tabu-Gebots sind auch sonst vielfach absolut sicher bezeugt[2]), ebenso Heilungen auf Grund von Wunderkuren. Man

1) *Researches into the Early History of Mankind* 1865. [3] 1878, 129 ff. Wenn Thomas (*Man* 1906 Nr. 37) und Frazer (ebd., sowie *Golden Bough* [3] I, 1, 111, 2), diese Anschauung auch schon bei Hubert und Mauß finden, so vertreten diese sie in Wahrheit nur zum Teil; vgl. auch Marett a. a. O. 87 f.

2) Vgl. Frazer a. a. O. [3] II, 1911, 134 ff. 145. 165; Haddon, *Magic and Fetishism* 1906, 47 f. 49 f. 53 ff.; Marett a. a. O. 111.

erwartet also in allen diesen Fällen die betreffende günstige oder ungünstige Wirkung mit absoluter Sicherheit, d. h. es handelt sich dabei um Magie.

2. Die Mantik ist von Tylor ab vielfach zur Magie gerechnet worden und läßt sich in der Tat — was freilich noch nicht dasselbe ist — mit ihr vergleichen. Der Wahrsager bestimmt die Zukunft, vielleicht so, daß er sie an eine Bedingung bindet: *Κροῖσος Ἅλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει* — aber für diesen Fall doch mit Sicherheit. Mehr noch erinnert der Glaube an Vorzeichen an die Magie; denn zum Teil wenigstens beruht er auf dem Grundsatz: *similia similibus evocantur*, aus dem man — ich komme darauf später noch zurück — einen Teil der zauberischen Praktiken erklärt. Und endlich und vor allem kann man es nach antiker Anschauung erzwingen, daß sich die Aeußerung eines Andern in einem andern, einem selbst günstigen Sinne erfüllt, dadurch nämlich, daß man das Vorzeichen ausdrücklich akzeptiert. So erzählt z. B. Herodot (VIII, 114 f.), als die Griechen von Xerxes für die Ermordnung des Leonidas Sühne verlangten, hätte dieser schließlich, auf den neben ihm stehenden Mardonios zeigend, gesagt: *τοίγαρ σφι Μαρδόνιος ὅδε δίκας δώσει τοιαύτας, οἵας ἐκείνοισι πρέπει.* Der spartanische Herold akzeptierte das als ein Vorzeichen, und von da ab war das Geschick des Mardonios besiegelt. Aber selbst hier, wo allerdings, wie in der Magie, der Mensch die höheren Mächte in seinen Dienst zwingt, handelt es sich doch zunächst um etwas anderes. Die Gottheit schickt ein Vorzeichen oder kündigt direkt die Zukunft an, und wenn diese danach auch kommen muß, so bleibt doch der angegebene Unterschied zwischen Mantik und Magie.

Aber auch so ist das Gebiet der letzteren außerordentlich groß; es besteht also, wenn wir nun ihren Ursprung untersuchen wollen, die Gefahr, daß von ihr eine Erklärung gegeben wird, die nur auf gewisse magische Erscheinungen zutrifft. Ich prüfe die verschiedenen in dieser Beziehung aufgestellten Theorien in der Reihenfolge, daß ich erst zwei Theorien bespreche, die nur Einzelnen eingeleuchtet haben, und ihnen dann diejenige folgen lasse, die namentlich in England als die herrschende bezeichnet werden kann und auch von den meisten, die sie kritisiert haben, nur modifiziert worden ist.

1. Marett findet eine rudimentäre Magie schon beim Tier: ein wütender Stier stürzt sich auf den abgelegten Rock des Stierkämpfers und durchbohrt ihn mit seinen Hörnern, und ebenso bei dem Verliebten, der gestern den Handschuh der Geliebten küßte

und heute ihr Bild ins Feuer wirft. Die entwickelte Magie entstehe daraus dadurch, daß der Mensch fühle, ein solcher Wutausbruch tue ihm gut, und daß er deshalb seinen Feind auch sonst bedrohe. Das falle aber wieder diesem derart auf die Nerven, daß er, wie wir das ja in der Tat schon vorhin kennen lernten, manchmal krank werde oder sterbe. Das stärke dann bei dem Betreffenden selbst und bei anderen den Glauben an seine Zaubermacht, und wenn er einmal in einem solchen Falle Erfolg gehabt zu haben scheine, dann traue man ihm und traue er sich selbst auch einen Einfluß aufs Wetter u. dgl. zu. Wie die unpersönliche Magie, wenn ich so sagen darf, namentlich die Speisegebote und -verbote, bei denen kein menschlicher Wille mitspielt, entstanden seien, das wird freilich nicht erklärt, ebensowenig, wie die verschiedenen Wetterzauber im einzelnen zustande gekommen seien, und vor allem: auch den Bedrohungs-, Verfluchungs-, Behexungszauber, den Marett allein genauer untersucht, hat er doch nicht verständlich gemacht. Vielmehr setzt er, namentlich wenn er davon spricht, daß die Bedrohung dem andern derart auf die Nerven fällt, daß er ev. daran stirbt, dasjenige, was er erklären soll, schon voraus [1]). Es ist also wohl nicht zu verwundern, daß seine Theorie, soweit ich sehe, bei niemand anders Anklang gefunden hat.

Dagegen ist 2. diejenige Erklärung der Magie, die Wundt in seiner großen Völkerpsychologie vorträgt und in der zweiten Auflage noch deutlicher als in der ersten herausgearbeitet hat — in den Elementen der Völkerpsychologie geht er nur wenig auf die Sache ein —, auch von dem Engländer Jevons [2]) angenommen worden. Beide finden den Ursprung der Magie in unerklärlichen Krankheits- und Todesfällen. »Daß der Pfeil des Feindes«, so sagt Wundt [3]), »Schmerz bereitet oder daß die mühselige Wanderung auf schwierigen Pfaden hinfällig macht, das gehört vielleicht nicht zum alltäglichen Wechsel des Lebens, aber es gehört ebensogut wie dieser zu den Ereignissen, die ohne Nachdenken hingenommen

---

1) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie ^{2} IV, 1910, 278: »Gewiß ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Suggestion bei der Verbreitung solcher Vorstellungen eine große Rolle spiele. Sie kann besonders in dem Sinne zu der Befestigung jeder Art von Zauberglauben beitragen, als die feste Ueberzeugung, verzaubert zu sein, schließlich krank machen und den Widerstand gegen eine Gefahr lähmen, auf diese Weise also die Wirkung tatsächlich hervorbringen kann, die der Zauber beabsichtigt. Immerhin sind das nur Momente, die den Zauberglauben, wenn er einmal da ist, befestigen, die ihn aber nimmermehr hervorbringen können.«

2) *Magic* 1909, 7 ff., *Comparative Religion* 49 ff.

3) Völkerpsychologie ^{2} IV, 265.

werden, weil sie nie anders gewesen sind und nie anders sein können. Doch, wenn der nämliche Schmerz den Menschen überfällt, den keine Verletzung getroffen, und wenn die Erschöpfung den übermannt, der seine Kräfte geschont und sich soeben noch ihres Gebrauchs erfreut hat, dann fehlt das gewohnte Band der Vorstellungen, und die Lücke, die so entsteht, wird nun ergänzt durch freie Assoziationen, die der verwandte Gefühlston wachruft. Der Schmerz der Krankheit, auch wenn er von keiner Waffe eines verfolgenden Feindes herrührt, verbindet sich mit der Vorstellung des feindlich Gesinnten, der ihn hätte senden können; das Gefühl der Schwäche, das der Fieberanfall hervorruft, verbindet sich mit den hemmenden Angstgefühlen, die die Drangsal des Unterliegenden oder die wohl auch in Träumen das Erscheinen jüngst Verstorbener begleiten.« Daß der Mensch überhaupt besondere Krankheits- und Todesfälle auf eine Seele zurückführt, erklärt Wundt daraus, daß er, wie im Grunde schon Berkeley richtig gesehen habe, nur in dem eigenen Willen eine wirkende Ursache kennen lerne. Auch der Gegenzauber, der den Zauber unschädlich machen solle, sei deshalb von Haus aus Handlung »der Seele oder vielmehr irgend einer der Seelen, die sich der Naturmensch im Körper oder außerhalb des Körpers, dem sie zugehört, vorstellt«[1]. Erst später — wohl als der Zauberglaube auch auf andere Dinge als Krankheit und Tod ausgedehnt wurde (denn das nimmt Wundt ebenso wie Marett an)[2] — sei aus jenem direkten der indirekte Zauber entstanden, in dem die Seelenvorstellungen immer mehr zurücktraten. Bei dem symbolischen Zauber, wie der Durchbohrung eines Bildes, das den zu schädigenden Feind darstellen soll, wirken sie nach Wundt noch insofern nach, als in dem Bilde die Seele des Betreffenden oder eine Doppelgängerin dieser verborgen gedacht wird; dagegen bei dem magischen Zauber sind sie ganz verschwunden. Speziell die Zauberspeisen und Zaubertränke sind dadurch entstanden, daß man, statt dem Zaubermittel, um ihm eine bestimmte Beziehung auf die Person, auf die man es abgesehen hat, zu geben, Bestandteile vom Körper des zu Behexenden beizufügen, diesem das Zaubermittel selbst zuführt. — Man wird, wie an dem ganzen Riesenwerke Wundts, so auch an dieser Ausführung die außerordentliche Geisteskraft bewundern, mit

---

1) Ebd. 269.

2) Wenn sich Jevons für seine Annahme, als Zauberer sei besonders ein Mann mit dem bösen Blick angesehen worden, auf Wundt beruft (*The Definition of Magic* [1908] 8), so ist das ein Mißverständnis; eher hätte er Hubert und Mauß, *L'année sociol.* VII, 22 anführen können.

der er eine Fülle von Erscheinungen unter große Gesichtspunkte bringt und so verständlich zu machen sucht; man wird gegenüber Marett noch besonders rühmend hervorheben, daß er die verschiedensten Formen der Magie berücksichtigt, und ihm endlich daraus, daß er zahlreiche Zauberhandlungen nach seiner Methode nicht erklären zu können erklärt, keinen Vorwurf machen dürfen — denn das wird wohl auch bei jeder anderen Theorie über den Zauber der Fall sein. Aber im übrigen hat seine Konstruktion nun doch mancherlei Mängel, so zunächst — um mit dem Schluß seiner Erörterung zu beginnen — jene Erklärung der Zauberspeisen und Zaubertränke als durch die Umkehrung eines sonst üblichen Zaubers entstanden. Natürlicher dürften sie sich so erklären, wie es für die sonstigen gebotenen und verbotenen Speisen — und zu ihnen gehören ja auch die Zauberspeisen und -getränke — schon oben angedeutet wurde; im übrigen komme ich auf diesen Punkt später noch einmal zurück. Bei Wundt wird weiterhin nicht klar, weshalb bei dem symbolischen Zauber, der ja aus dem direkten erst entstanden sein soll, ein Bild verwendet wird, und auch wenn Jevons sagt, das tue der Zauberer, »*to make sure that he does what he intends to do, that his blow does not miss the victim*«[1]) — so fragt man, warum das Bild diese Wirkung haben kann. Wundt und Jevons erklären das mit der Vorstellung, die sich der Primitive von dem Bilde einer Person macht — dann aber ist wohl auch der symbolische Zauber nicht in dieser Weise auf den von Wundt sogenannten direkten zurückzuführen. Denn wenn dieser in dem Bilde des Menschen, wie wir sahen, nach primitiver Vorstellung dessen eigene Seele oder eine Doppelgängerin dieser verborgen sein läßt, so ist auch das nicht haltbar — und damit kommen wir auf das Hauptbedenken gegen die Wundtsche Konstruktion, das schon ihren Ausgangspunkt und zugleich seine ganze Grundanschauung betrifft. Wundt läßt ja die religiösen oder, wie er sagt, die mythologischen Vorstellungen überhaupt zum Teil wenigstens aus dem Seelenglauben entstehen, bei dem es sich allerdings ursprünglich nur um die im Körper und seinen Teilen wohnenden Seelen gehandelt habe. Aber in Wahrheit — das zeigt namentlich die Behandlung der Toten — hat man anfänglich überhaupt keinen Unterschied zwischen Leib und Seele gemacht; »der Faust der Primitiven bleibt bei der Deutung stehen: im Anfang war die Kraft«[2]). Und da wir nun einen Zauber (den von Wundt sogenannten magischen Zauber) kennen,

1) *Magic* 12, vgl. *Comparative Religion* 51.

2) Karutz, Der Emanismus, Zeitschrift für Ethnologie 1913, 555.

bei dem die Seelenvorstellungen keine Rolle spielen, da wir nicht annehmen werden, daß sie überall — stellenweise könnte das ja der Fall sein — erst später zurückgetreten sind, so werden wir vielmehr (und das trifft nachträglich auch noch die Marettsche Theorie) einen Zauber, bei dem es sich nur um Kräfte, keine Seelen handelt, für den ursprünglicheren halten. Wundts Erklärung der Magie erweist sich also ebenfalls als unhaltbar — aber ist nun die einzige noch übrig bleibende, in England klassische Theorie, die doch die zuletzt behandelten Gelehrten nicht befriedigt hat, befriedigender?

3. Sie ist zuerst von Tylor[1]) in dem einen Satze aufgestellt worden: »*Man, as yet in a low intellectual condition, having come to associate in thought those things which he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invert this action, and to conclude that association in thought must involve similar connection in reality.*« Frazer, der diese Erklärung wiederholt[2]), hat sie doch zugleich dadurch umgebildet, daß er homöopathische oder imitative und kontagiöse Magie unterscheidet[3]) und erklärt: »*Homoeopathic magic commits the mistake of assuming that things which resemble each other are the same: contagious magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact*«[4]). Darin liegt freilich, daß mindestens bei der kontagiösen Magie die zwischen zwei Dingen angenommene Verbindung doch in ihnen selbst vorgebildet war; ja Frazer führt auch unter der Ueberschrift: Homöopathische Magie Gebräuche an, in denen Teile des menschlichen Körpers diesen selbst vertreten, und zitiert beifällig die Theorie von Hirn[5]), daß sich *magic by similarity* überhaupt auf *magic by contact* zurückführen lasse.

Doch ist in England und auch in Frankreich dieser Gedanke im allgemeinen nicht weiter verfolgt worden, Marett, Je-

---

1) *Primitive Culture* 1871. [5] 1913, I, 116.

2) a. a. O. [3] I, 1, 53. 221 f. 233. 420.

3) Wenn Wundt Frazer imitativen und sympathischen Zauber unterscheiden läßt, so beruht das auf einem Irrtum; auch letzterer gebraucht den Ausdruck sympathischer Zauber in der Regel als Bezeichnung der imitativen und kontagiösen Magie; vgl. allerdings a. a. O. [3] V, 1912, 2, 139.

4) Vgl. auch Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* 1909, 61: »*Ainsi identité ou contiguité de la matière sur laquelle on opère avec le corps de l'intéressé, d'une part; similitude de l'acte, d'autre part: voilà les deux conditions de la magie sympathique; elles se ramènent aux deux formes de l'association des idées.*«

5) *Origins of Art* 1900, 293 ff.

vons[1]), auch Hartland[2]) und Halliday sowie Hubert und Mauß und Bouvier haben vielmehr Frazer vorgeworfen, die Aehnlichkeit und die Berührung erkläre noch nicht den Zauberglauben, es bedürfe dazu auch der Annahme einer außergewöhnlichen oder übernatürlichen Kraft. Aber so richtig das auch ist und so sehr es von Frazer stärker hätte betont werden können: diese Annahme muß nun doch selbst wieder erklärt werden; auf diesem Wege kommt man also zunächst nicht weiter.

Wertvoller war es daher, wenn namentlich Hubert und Mauß zeigten, daß sowohl die Aehnlichkeit als die Berührung, auf der nach Frazer der Zauberglaube beruhen soll, in diesem Falle einen andern Sinn haben. Bei der Berührung handle es sich vielmehr um den Grundsatz des *totum ex parte*, und »*l'image est à la chose ce que la partie est au tout*«[3]). Ebenso sagt Jevons[4]) wenigstens von der ursprünglichen Zauberei: »*The magician does not mimic or imitate that which he wishes to do: he does it*«; das Bild, die Nachahmung bedeutet für ihn die Sache selbst. Oder wie es Wundt[5]) ausdrückt: »Um die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des symbolischen Zaubers zu verstehen, muß man sich vor allem jener festen Assoziation erinnern, die für den Naturmenschen das Bild mit seinem Gegenstand verbindet«; ja, wenn das Bild für den Primitiven nicht, wie Wundt will, von seiner Seele oder ihrer Doppelgängerin bewohnt, sondern ein Teil seiner Persönlichkeit ist, der für das Ganze eintreten kann, dann sollte man hier wohl überhaupt nicht mehr von einer Assoziation reden, die Bild und Gegenstand verbinde.

Eher könnte man, wie es neuestens Preuß[6]) tut, bei dem Primitiven von einer komplexen oder kollektiven Vorstellungsweise sprechen, obwohl diese Ausdrücke für die Anschauung, um die es sich hier handelt und nach der Teile eines Wesens oder Dinges für dieses eintreten können, auch nicht ganz glücklich gewählt sein dürften. Vor allem aber kommt es für die Erklärung der Magie nicht nur auf diesen Grundastz des *pars pro toto*, sondern zugleich auf die

1) Vgl. auch *Magic, Transact. of the 3. Internat. Congress for the Hist. of Rel.* 1908, I, 71 ff. Früher (*Introduction to the History of Religion* 1896, 35) hatte J. vielmehr geurteilt: »*Sympathetic magic, which is the germ of all magic, does not involve in itself the idea of the supernatural, but was simply the applied science of the savage.*«

2) *President's Address, Transact. of the 3. Internat. Congress* I, 27 f.

3) a. a. O. 66.

4) *Transact. of the 3. Internat. Congress* I, 76.

5) a. a. O. 277.

6) Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 8 ff.

Anschauung an, daß die (nützlichen oder schädlichen) Kräfte, sei es des Ganzen, sei es eines Teiles desselben, im ersteren Falle vielleicht durch Vermittlung eines Teiles, auf andere übergehen. Man könnte die der Magie zugrunde liegende Anschauung daher vielleicht — im Anschluß an den neuerdings von Karutz vorgeschlagenen, aber falsch gebildeten Ausdruck Emanismus — emanatistisch nennen; indes dann käme wieder nicht zum Ausdruck, daß hier, vielfach wenigstens, eigentümlich vermittelte, und namentlich, daß hier besondere Emanationen oder Kraftübertragungen angenommen werden. Karutz[1]) scheint das allerdings zu bestreiten, wenn er behauptet, es handle sich hier überall »nicht um Zauber, sondern um natürliches Geschehen, nicht um Wunder, sondern um kausalsichere Notwendigkeit, nicht um Glauben, sondern um Wissen«. Aber dann sagt er doch vielmehr: »Diese Weltanschauung ist nur ein logisches Weiterdenken empirischer Beobachtung, ein überlegtes System realer Zusammenhänge, keineswegs eine impulsive Spekulation, ein unklarer Glaube an ‚mystisch anhaftende Mächte'«. Und das ist nichts anderes, als was Frazer[2]) meint, wenn er schreibt: »*Magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art.*« Oder wie sich Marett[3]) ausdrückt: »*The ‚necessity', the ‚law' implicit in developed magic . . . is surely something utterly distinct in kind from what natural science postulates under these same notoriously ambiguous names. It is not the ‚is and cannot but be' of a satisfied induction. On the contrary, it is something that has but the remotest psychological affinity therewith, namely such a ‚must' as is involved in ‚may so and so happen', or ‚I do this in order that so and so may happen'*«. Aber dieses magische Muß ist allerdings — auf Grund des praktischen Bedürfnisses — aus jenem durch Induktion gewonnenen Muß erschlossen; sonst wäre ja gar nicht zu ver-

---

1) a. a. O. 582. Aehnlich Jevons, *Introduction* 32 f.: »*There is no fundamental difference between savage and scientific logic, but . . ., on the contrary, they are fundamentally identical. The uniformity of nature, the principle of induction, the theory of causation, the inductive methods, form the common framework of both logics: the savage would probably be able to give his assent to all the principles of Mill's logic.*« Vgl. auch oben S. 118 Anm. 1, sowie Teßmann, Die Pangwe 1913, II, 127: »Es ist falsch, diesen Glauben als einen wüsten »Seitentrieb der Religion« zu bezeichnen, wie das wohl geschieht; dann müßte man z. B. auch unsere Vorstellungen über Elektrizität und drahtlose Telegraphie, überhaupt über die ganze Physik als Seitentriebe der Religion bezeichnen.«

2) a. a. O. [3] I, 1, 53, vgl. Hubert und Mauß a. a. O. 61.

3) a. a. O. 55 f.

stehen, wie es zu ihm kommen konnte. Und allseitig nachgewiesen hat diesen Ursprung der Magie sowie ihren Zusammenhang mit dem von Preuß sog. komplexen Denken, soweit ich sehe, bisher noch niemand; es wird daher nicht überflüssig sein, wenn im Folgenden versucht werden soll, diesen Nachweis zu führen.

Weil die Diät in gewissen Fällen bestimmte Wirkungen hat, glaubt der Primitive, daß er sich zunächst die Eigenschaften mancher Tiere ebenfalls durch den Genuß ihres Fleisches aneignen kann. So ißt er wilde Tiere, weil dadurch deren Kraft und Mut in ihn übergeht, so gibt man in Marokko den Faulen Ameisen zu essen, damit sie ebenso fleißig wie diese werden. Wenn sich in Java eine Tänzerin heiser gesungen hat, gibt ihr der Direktor der Truppe ein Insekt zu essen, das einen schrillen Ton von sich gibt; dann kann sie wieder so gut schreien, wie früher. Das führt zu der Verhütung von Krankheiten durch den Genuß von solchen Tieren, die nicht an ihnen leiden sollen, hinüber: so erzählt Plinius (*hist. nat.* VIII, 32, 119), daß manche Frauen jeden Morgen Wildbret aßen, weil Wild nie Fieber hätte. Ja durch den Genuß eines Tieres wird man geradezu zu ihm und versteht deshalb nun seine Sprache; so erklärt es sich zum Teil auch, daß der Genuß von Schlangen und Drachen (oder wenigstens ihres Herzens) diese Fähigkeit mitteilt, denn Schlangen sind wieder nach Plinius (*h. n.* X, 49, 137. XXIX, 4, 72) aus dem Blut gewisser Vögel entstanden. Handelt es sich um Tiere, die wahrsagen können, so gehen durch den Genuß (oder das, was an dessen Stelle getreten ist) [1]) auch diese Kräfte auf den betreffenden Menschen über. Ja gewisse Stämme am oberen Zambesi, die an ein Weiterleben in Tiergestalt glauben, essen deshalb die Tiere, in denen sie weiterleben möchten, und benehmen sich nun wie sie; sie haben sich eben völlig in sie verwandelt.

Daß man zu demselben Zweck auch ein als Gott verehrtes Tier äße, läßt sich, soweit ich sehe, bei den Primitiven nicht belegen [2]); wohl aber wirkt es bei den Griechen insofern nach, als die Bacchantinnen manchmal ein Tier zerrissen und verschlangen; denn das scheinen sie ursprünglich nicht im Enthusiasmus, sondern um ἔνθεοι,

1) Vgl. das von Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 86, 1904, 390 f., über den Schlangentanz der Moki Gesagte. — Wie Wahrsagetiere kann man auch Wasser, aus dem man wahrsagt, in sich aufnehmen und sich so dieselbe Fähigkeit aneignen.

2) Von dem Bärenfest bei den Ainu gibt Frazer a. a. O. ³ V, 2, 201 f. eine andere Deutung, und seine Erklärung des *sacrament of the first-fruits* ist keineswegs sicher; vgl. vielmehr Mac Culloch, *First-fruits*, ERE. VI, 1913, 41 ff.

des Gottes voll zu werden, getan zu haben — wie Plutarch (*qu. Rom.* 112) ausdrücklich vom Epheu, den die Bacchantinnen ebenfalls zerrissen und verzehrten und dessen Zweige selbst *βάκχοι* hießen, sagt: *πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακλητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει*[1]). Und jedenfalls wurde der mexikanische Huitzilopochtli ursprünglich in Gestalt eines Menschen gegessen; denn darauf deutet doch wohl hin, daß man die Teigstatue von ihm, die man später herstellte und verzehrte, erst symbolisch tötete[2]). Daß man aber einen Gott in Menschengestalt aß, setzt wieder voraus, daß auch der Kannibalismus, zum Teil wenigstens, denselben Zweck hatte, wie das Essen von gewissen Tieren, nämlich sich die Kräfte der betreffenden Menschen anzueignen[3]).

Das läßt sich denn auch wieder durch zahlreiche Beispiele belegen. Vor allem werden aus dem angegebenen Grund die getöteten Feinde gegessen; aber vielfach geschieht das auch mit den eigenen Angehörigen. In China gibt man häufig einem kranken Angehörigen, um ihn zu kräftigen, ein Stück seines eigenen Fleisches zu essen, und in Sizilien soll noch vor kurzem einem getöteten Neapolitaner das Herz aus der Brust gerissen und verzehrt worden sein. Doch das führt uns bereits zu der besonderen Schätzung von einzelnen Teilen des Körpers hinüber, die für das Verhalten wie gegenüber Menschen so gegenüber Tieren natürlich auch sonst maßgebend ist, aber hier nicht näher untersucht werden kann.

Hier ist noch darauf hinzuweisen, daß man Menschen oder Tiere, um sich ihre Kräfte anzueignen, nicht unmittelbar zu essen braucht; man kann aus ihnen (oder wieder aus bestimmten Teilen ihres Körpers) einen Extrakt herstellen und diesen genießen. Der Primitive läßt das Fleisch zu diesem Zweck gewöhnlich trocknen, pulverisiert es und macht es dann mit Wasser an; wie Medea bei Ovid (*met.* VII, 271 ff.) den alten Aeson wieder verjüngen will, kocht sie direkt aus der Leber eines langlebigen Hirsches und dem Kopf einer Krähe, die neun Generationen von Menschen hindurch

---

1) Vgl. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906, 731 ff.

2) Ueber das Opfer des Tezcatlipoca vgl. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente 1912, 94 ff., wonach außer Frazer (doch vgl. a. a. O. [3]V, 1, 279, 1) auch Crawley, *Eating the God*, ERE, V, 1912, 136 ff., zu modifizieren ist. Warum ich seine eigene Deutung des Opfers des H. nicht gutheißen kann, ist oben angedeutet; daß der Teig, aus dem die Statue hergestellt war, auch an sich heilig gewesen sei, kann sie nicht beweisen.

3) Vgl. im allgemeinen Mac Culloch, *Cannibalism*, ERE, III, 1910, 194 ff. — Auf die Stärkung der Gottheit selbst durch ihrem Wesen entsprechende Opfer gehe ich hier nicht ein; vgl. darüber Oldenberg a. a. O. 357 ff.

gelebt hat, einen Zaubertrank. Auch die Asche der Verstorbenen trinkt man in Wasser, um sie so in sich aufzunehmen; Artemisia, die Gattin des Mausolus, soll freilich auf diese Weise ihre Liebe zu ihm bezeugt haben. Endlich kann man sich mit einer solchen Flüssigkeit auch impfen, und das geschieht z. B. bei den Basutos bei jeder Gelegenheit, wenn irgendwelche Gefahr droht. Wird das betreffende Präparat vielmehr aufgestrichen, so handelt es sich schon um eine weniger direkte Kraftübertragung; aber ehe ich von ihr rede, muß ich erst noch einen Blick auf die sog. negative Magie werfen, soweit sie sich in derselben Weise, wie die bisher besprochenen Gebräuche, erklärt.

Teilt das Fleisch gewisser Tiere Kraft und Mut mit, so darf es natürlich nur von denen gegessen werden, die diese Eigenschaften haben möchten und haben dürfen, aber nicht etwa von den Frauen, sonst würden sie den Männern unbequem. Sie selbst dürfen allerlei häßliche, plumpe Tiere deshalb nicht essen, weil deren Eigenschaften sonst auf ihre Kinder übergingen; ja aus demselben Grunde müssen auch die Männer sich mancher Tiere enthalten. Und zwar handelt es sich dabei auch um zufällige Umstände, die eigentlich gar keine Eigenschaften sind: ein Kaffer darf z. B., will er nicht Vater von Zwillingen werden, keine zu gleicher Zeit gefangenen zwei Mäuse essen. Ebenso eignet sich der Mensch selbst nach primitiver Anschauung nicht nur angeborene, sondern auch erworbene Eigenschaften an: deshalb darf z. B. ein malagassischer Krieger nicht nur keinen Igel essen, weil sich dessen Furchtsamkeit ihm mitteilen würde, sondern auch keinen Hahn, der im Kampfe gestorben ist, oder irgend etwas, das getötet worden ist; denn sonst würde es ihm ebenso gehen[1]).

Doch wenden wir uns nun zu der Kraftübertragung, die durch bloße Berührung stattfindet und bei der es sich zunächst um willkommene Eigenschaften handelt, so kommen hier schon leblose Gegenstände, wie Steine, in Frage. Ihre Festigkeit teilt sich demjenigen mit, der mit ihnen in Berührung kommt — deshalb reiben sich die Papuas an Felsen und die Malagassen begraben einen Stein unter ihrem Hause, damit er ihr Glück fest und beständig mache. Photius (*biblioth. rec.* Bekker I, 153) erzählt, Zeus sei oft dadurch von seiner Liebe zu Hera geheilt worden, daß er sich auf einen Stein setzte, und ebenso ist es wohl zu verstehen, wenn Pausanias (III, 22, 1) erzählt, Orestes habe sein Wahnsinn verlassen, als er sich auf einem Stein

1) Auf die Gottesgerichte, bei denen Zauberspeisen oder -getränke verwendet werden, kann ich, obwohl sie sich ähnlich erklären, hier doch nicht näher eingehen.

niederließ, den man später noch in Lakonien zeigte: in beiden Fällen hatte die Kälte oder Festigkeit des Steines beruhigend eingewirkt. Bei der Weihe des Brahmanenknaben muß er auf einen Stein treten, damit er fest werde, ebenso die Braut bei der Hochzeit. Und bei den Nordgermanen und Kelten ist oft von Schwüren und Versprechen, die auf einem Stein geleistet wurden, die Rede — sie sollten offenbar dadurch ebenso fest werden, wie der Stein.

Ich übergehe die ähnliche Verwendung von Metallen und wende mich gleich zu der von Pflanzen. »Jene Papua, die vom Felsgestein sich Kraft ‚erreiben', holen sie sich auch von starken Bäumen, die sie mit ihren Armen und Beinen berühren, um für besondere Anstrengungen, einer Reise z. B., gerüstet zu sein; Beinringe aus Bast geben den Sehnen die Festigkeit dieses Stoffes; Teile von harten Holzpflanzen übertragen die Härte, mag man sie sich wünschen für neugesäte Feldfrucht, für eigene Körperkraft oder für das *membrum virile*, das einer ‚Liebesmedizin' bedürftig ist; zwei eng verschlungene Wurzeln emanieren ihre Vereinigung auf die Liebenden, und tausend andere Eigenschaften teilen sich in gleicher Weise den Dingen mit«[1]. Auch wenn man häufig durch einen gespaltenen Baum durchkriecht, so handelt es sich dabei — wenn man damit nicht etwa seine Unreinheit und Sünde abstreifen will (ich komme darauf nachher noch zurück) — um einen Berührungszauber von der hier in Rede stehenden Art, desgleichen, wenn man sich mit Blättern oder Blumen bekränzt, mit Zweigen schlägt, wenn man solche an seinem Hause anbringt oder zur Frühlingszeit, wenn die Bäume wieder ausschlagen, einen ins Dorf holt — alles Gebräuche, die ja auch bei uns noch fortleben.

Zu dem gleichen Zweck nagelt man nicht nur bei uns, sondern auch in China Tiere an sein Haus oder bringt sich in noch direktere Berührung mit ihnen. Der Galla tritt mit bloßen Füßen auf eine Schildkröte, damit seine Sohlen ebenso hart werden, wie ihr Schild; Betschuanen tragen unter ihrem eigenen Haar das Haar des ungehörnten Rindes und auf ihrem Mantel eine Froschhaut: dann kann man sie so wenig fassen, wie den schlüpfrigen Frosch und das ungehörnte Rind, das man eben deshalb nirgends anpacken kann. Auch die Griechen glaubten (nach Aelian, *nat. anim.* I, 42. 48), daß man den scharfen Blick eines Adlers bekäme, wenn man sich seine Galle in die Augen träufelte, und rabenschwarzes Haar, wenn man seinen eignen Kopf mit Rabeneiern einriebe. Weiterhin gehört hier das Amulettwesen her, soweit es sich dabei um Teile von Tieren handelt

1) Karutz a. a. O. 582.

— mit Teilen von Pflanzen oder leblosen Gegenständen ist es ja nicht anders —, ebenso wie das Tragen von Kleidern aus Tier- oder Pflanzenstoffen, soweit es sich nicht ganz natürlich erklärt[1]). Es zeigt zugleich, daß die Tiere und Pflanzen, deren Kraft man sich aneignen möchte, nicht ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt zu haben brauchen; man kann sich auch mit ihrer Asche einreiben — so die Galelaresen, wenn ihre Finger zum Lautenspiel zu steif sind, mit der Asche der langbeinigen geschmeidigen Spinne — oder mit einer aus ihnen gewonnenen Lösung waschen — so die Tscheroki, um starkes Haar und feste Muskeln zu bekommen, mit einem Aufguß von Tephrosia, die so starke Wurzeln hat, daß sie sogar den Pflug im Erdreich aufhalten.

Wie Pflanzen und Tiere, so teilen endlich auch Menschen durch ihre Nähe ihre Eigenschaften mit, namentlich ihre Fruchtbarkeit, und nicht nur anderen Menschen, sondern auch Pflanzen und Tieren. Ja auch vorübergehende Eigenschaften oder Umstände übertragen sich von dem Menschen auf die Feldfrucht. Im Innern von Sumatra lassen die Frauen bei der Aussaat des Reises ihr Haar lang hängen, dann wächst der Reis ebenso lang; in den Karpathen windet man sich beim Kohlpflanzen Tücher um den Kopf, dann bekommt der Kohl ebenso dicke Köpfe. Umgekehrt wurde dem englischen Novellisten Thomas Hardy einmal gesagt, die Bäume vor seinem Hause in Weymouth gediehen nicht, weil er sie jeden Morgen mit einem leeren Magen ansehe. Die Leblosigkeit der Toten geht nicht nur von ihren Leichnamen oder ihren Gebeinen, sondern auch von ihrer Asche und der Erde ihres Grabes auf andere über, daher bei den Galelaresen ein junger Mann, der sich bei Nacht mit seiner Auserwählten unterhalten möchte, dort, wo ihre Eltern schlafen, etwas Erde von einem Grabe auf das Dach streut — dann wachen sie so wenig auf wie Tote. Auch Einbrecher benutzen selbst unter Kulturvölkern noch vielfach dieses Mittel, um sich vor Störungen zu schützen, und bei den Griechen glaubte man nach Aelian (*nat. anim.* I, 38) dadurch sogar die wachsamsten Hunde einschläfern zu können. Ob man auch die geschlechtliche Vereinigung mit einem andern (und zwar sogar einem Menschen desselben Geschlechts) jemals als Mittel, sich seine Kräfte anzueignen, angesehen hat, ist wohl noch nicht klar[2]); wohl aber wird man die entsprechende Vereinigung mit der Gottheit ursprünglich so aufgefaßt haben[3]).

1) Daß man auch die Gottheit dadurch stärken zu können glaubt, daß man ihr Bild mit dem Fell eines Tieres bekleidet, lehrt Herodot II, 42.

2) Vgl. Karutz a. a. O. 586.

3) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903. [2]1910, 121 ff.

Es versteht sich von selbst, daß, wenn auf solche Weise Kräfte übergehen, umgekehrt dort, wo das vermieden werden soll, jede Berührung (manchmal auch schon der Anblick) verpönt ist. Allerdings hat diese Tabuierung von Personen — denn darum handelt es sich hier im wesentlichen — zum Teil vielmehr den Grund, dem Betreffenden selbst seine Kräfte zu erhalten. Solche außerordentlichen Kräfte hat nämlich wenigstens nach der Meinung von manchen Stämmen und Völkern jeder und kann sie auf verschiedene Weise noch verstärken: durch Selbstquälereien, Entbehrungen verschiedener Art, aber auch durch Tabakrauchen und Genuß berauschender Getränke, die entweder wirklich, wenngleich nur vorübergehend, die Kräfte steigern oder durch die Standhaftigkeit, die man entwickeln muß, auch das Kraftgefühl erhöhen — ich rede von alledem hier nicht eingehend, weil es sich dabei eben um auf wirklicher Erfahrung beruhende Gebräuche, nicht um Magie handelt[1]). Eher erinnert es an diese, wenn z. B. bei manchen Indianerstämmen die mannbaren jungen Leute nicht einmal sich selbst kratzen dürfen, um sich keine Kraft zu entziehen, oder wenn der Inder der vedischen Zeit von dieser Kraft durch Lachen etwas zu verlieren glaubte und deshalb, wenigstens wenn er beim Empfang der Somaweihe lachen mußte, die Hand vorzuhalten hatte — »zum Festhalten des Glanzes«, wie die Begründung lautet[2]). Aber vor allem besitzt vielfach der Häuptling oder König, indem von seiner tatsächlichen Macht weitergeschlossen wird, solche besonderen Kräfte und muß deshalb vor jeder Berührung mit anderen behütet werden; ja das geschieht — und damit komme ich auf die uns hier eigentlich beschäftigende Anschauung zurück — zugleich deshalb, weil seine Kräfte anderen gefährlich werden könnten. Oder wie es Frazer[3]) ausdrückt: »*The divine person is a source of danger as well as of blessing; he must not only be guarded, he must also be guarded against.*« Und nicht nur die göttliche Person selbst; auch alles, was sie angerührt hat — deshalb durfte der Mikado früher nicht die Erde betreten, sondern mußte immer herumgetragen werden. Ja andere Fürsten dürfen überhaupt nicht ihr Haus verlassen oder, wenn sie es tun, doch nicht von anderen gesehen werden.

Und ebenso wie Häuptlinge und Könige, so sind auch die Fremden tabu — denn auch ihnen schreibt man außer den besonderen

1) Im übrigen vgl. besonders Preuß, Globus 87, 1905, 415 ff.
2) Vgl. Oldenberg a. a. O. 429.
3) a. a. O. [3] II, 132.

Kräften und Fähigkeiten, die sie tatsächlich besitzen, noch andere zu. So halten sich vielfach die Eingeborenen namentlich von Europäern fern oder equilibrieren wenigstens erst die schädlichen Einflüsse, die von ihnen ausgehen, auf verschiedene Weise — aber davon ist hier noch nicht zu reden.

Daß die Männer bei manchen Stämmen vor dem Kampfe oder der Jagd jede Berührung mit Frauen zu vermeiden haben, liegt wohl teils daran, daß die Frauen eben das schwache Geschlecht sind und diese Eigenschaft auf die Männer übergehen würde; namentlich aber wirken auf die Frauen zu bestimmten Zeiten geheimnisvolle Kräfte ein, die anderen gefährlich werden könnten. So müssen sie sich vielfach während ihrer Periode und ebenso bei und nach der Geburt eines Kindes von anderen fernhalten; in dem kaiserlichen Palast in Tokio ist noch heute ein eigener Pavillon für derartige Familienereignisse vorhanden — zugleich auch deshalb, weil dadurch das betreffende Haus selbst tabu würde, daher bei den Primitiven häufig eine besondere Gebärhütte errichtet und dann gleich wieder abgebrochen wird. Und nicht nur die Wöchnerin, ja auch nicht nur das Kind ist tabu, sondern ebenso hie und da der Vater: daher die bekannte merkwürdige Sitte der Couvade oder des Männer-Kindbetts, die darin besteht, daß sich nach der Geburt eines Kindes der Vater von anderen fernhält, deshalb ins Bett oder die Hängematte legt und schließlich wohl gar seinerseits die Pflege des Neugeborenen übernimmt.

Ganz besonders aber muß man sich noch von Sterbenden oder Toten, d. h. den Geistern, die sie geholt haben und auch andere holen könnten, oder den (Geistern der) Verstorbenen selbst, die den Ueberlebenden feindlich gesinnt sind, fernhalten. Ja auch dasjenige, womit die Toten in Berührung gekommen sind, ist tabu — deshalb werden vielfach schon die Sterbenden in ein besonderes Haus gebracht oder es wird dasjenige, das sie früher bewohnt haben, abgebrochen; deshalb legt man hie und da schon den Sterbenden die Sterbekleider an und bettet sie selbst auf die Erde, damit ihre gewöhnlichen Kleider und ihr Bett nicht tabu werden. Tabu sind ferner diejenigen, die einen Menschen oder auch ein Tier getötet haben, manchmal sogar diejenigen, die, um sich seine Kräfte anzueignen, einen andern gegessen haben; tabu sind vor allem diejenigen, die einen andern bestattet haben, und dessen Angehörige überhaupt, besonders die Witwe: sie darf daher z. B. bei den Agutainos auf den Philippinen zunächst überhaupt nicht ausgehen und muß, wenn sie es später tut, mit einem hölzernen Pflock an die Bäume,

an denen sie vorbeikommt, anklopfen, damit alle, die in der Nähe sind, wegsehen — sonst, glaubt man, würden sie sterben; die Bäume, an die die Witwe anschlägt, sollen rettungslos verdorren. Ja noch weiter geht es, wenn der Brahmane nicht nur keinen Leichenträger sehen, sondern auch in keinen Brunnen steigen oder blicken und zu bestimmten Zeiten aus keinem tönernen Gefäß trinken darf, und wenn das alles den Sinn hat: die Erde, in die der Brunnen hinabführt, aus der der Ton stammt, gehört den Toten.

Ist man auf die eine oder andere Weise doch mit solchen feindlichen oder wenigstens unheimlichen Kräften in Verbindung gekommen, so kann man sich in derselben äußerlichen Weise auch wieder von ihnen befreien, nämlich dadurch, daß man sie abstreift, abwäscht, abbrennt, auf etwas anderes überträgt oder auch ausbricht. Die ersten Behandlungsweisen werden zugleich auf Krankheiten und Sünden angewandt, weil diese ganz im allgemeinen als dem Menschen äußerlich anhaftend gelten; so ist vielleicht schon jene Sitte durch einen Baum durchzukriechen, manchmal zu erklären. Oder Fieber beseitigt man in Indien, indem man den Kranken mit Wasser übergießt, aber so, daß von dem Wasser ein unter dem Bett befestigter Frosch überströmt wird, den man dann wohl wegwirft; daß man dazu gerade einen Frosch nimmt, dürfte den Grund haben, daß ein solches kaltblütiges Tier am meisten Fieberhitze aufnehmen zu können scheint. Freilich wenn man Gelbsucht heilen will, so streicht man den Kranken vielmehr gelb an, wäscht ihn ab und läßt das gelbe Wasser ebenfalls auf unter dem Bett angebundene Vögel, die dann wohl davonfliegen, abfließen: da ist der Gedanke wohl, daß sich gleich und gleich gern gesellt, daß die gelbe Farbe auch die Gelbsucht anziehen wird. In beiden Fällen aber wird eine Krankheit auf ein Tier übertragen; anderwärts treten dafür leblose Gegenstände oder Menschen ein, und wie Krankheiten werden, so sahen wir bereits, auch andere, natürliche und sittliche Uebel behandelt. Die Beichte ist ebenfalls ursprünglich, wie Frazer[1]) sagt, »*a sort of spiritual purge or emetic*«; man bekennt seine Sünden, um von der durch sie bewirkten Verunreinigung frei zu werden.

Doch kehren wir zu denjenigen Bräuchen zurück, durch die wirklich Kräfte irgendwie übertragen oder nicht übertragen werden sollten, so handelte es sich dabei bisher, wenngleich nicht ausnahmslos, so doch im wesentlichen, um Kräfte, die in dem ganzen betreffenden Gegenstande oder Wesen wohnend gedacht werden. Nun gibt

---

1) Ebd. ³ II, 214.

es aber auch Teile des menschlichen oder tierischen Körpers, die als besonders kraftbegabt gelten und die daher ebenfalls in der Magie eine besondere Rolle spielen

So zunächst — ohne daß das erst erklärt zu werden braucht — der Kopf: daher die über ganz Hinterindien und die Südseeinseln verbreitete Scheu, ihn von einem andern berühren zu lassen (ja vielleicht selbst zu berühren), daher umgekehrt die in denselben Gegenden sich findende Sitte des sog. Koppensnellens, der Schädeljagd; daher die besondere Vorliebe mancher Kannibalen für das menschliche Gehirn, daher die auch bei Kulturvölkern noch nachwirkende Verwendung von Schädeln zu Trinkgefässen[1]). Auch andere Knochen, auf denen ja die Festigkeit des Körpers beruht, teilen noch nach dem Tode des Betreffenden Kraft mit; daß es sich bei dem Reliquienkult der verschiedensten Völker namentlich um sie handelt, hat allerdings zugleich den Grund, daß sie sich eben am längsten halten.

Doch die besondere Schätzung des Kopfes kann uns außerdem noch zu der des Haares weiterführen: auch in ihm wohnen, da es sich ebenfalls besonders lange hält und zugleich sichtbar wächst, außerordentliche Kräfte. So scheren es sich Könige und Priester vielfach überhaupt nicht, andere wenigstens erst nach bestimmter Zeit und unter besonderen Feierlichkeiten; auch waschen durften es der König von Persien (Herodot IX, 110) und die römischen Damen (Plut., *quaest. Rom.* 100) nur einmal im Jahre; es ist auch als Opfer, zumal für Tote, beliebt und wird auf sie gelegt, offenbar um ihnen die in dem Haar wohnende Kraft mitzuteilen. Und ebenso wie mit den Haaren steht es aus dem gleichen Grunde mit den Nägeln: auch sie dürfen nicht oder nur unter besonderen Vorsichtsmaßregeln geschnitten werden[2]).

Die Nägel sitzen an Händen und Füßen, die ebenfalls wegen ihrer Bedeutung namentlich für den Primitiven als mit besonderen Kräften ausgerüstet gelten. Deshalb werden die Hände häufig auch als Symbol der göttlichen Macht verwendet; daß man Fingerglieder opfert, hat allerdings wohl vor allem den Grund, daß man diese Teile seines Körpers am ehesten entbehren kann. Dagegen beweist es sicher dasjenige, worum es sich hier handelt, wenn bei Kannibalen Hände und Füße besonders geschätzt sind; es war wohl auch nicht aus bloßer Rachgier zu erklären, wenn in dem jüngsten Herero-

---

1) Vgl. auch Mac Culloch, *Head*, ERE. VI, 532 ff.

2) Vgl. auch Sikes und Gray, *Hair and Nails*, ebd. 474 ff.

kriege den gefallenen deutschen Soldaten vielfach die Hände abgehauen wurden[1]).

Daß das Herz ebenso beurteilt wird, ergibt sich wieder aus seiner Verwendung beim Opfer namentlich der alten Mexikaner. Mehr noch gehört hierher, daß es die Kannibalen besonders gern verzehren, während umgekehrt ein nordamerikanischer Indianer meinte, Feuerwasser müßte wohl aus Herzen und Zungen hergestellt sein, denn wenn er davon getrunken hätte, dann fürchte er sich nicht und könne reden, wie sonst nie. Auch die bei uns noch üblichen herzförmigen Amulette gehen auf denselben Glauben zurück.

Mit dem Herzen werden im alten Testament und einmal auch im neuen die Nieren zusammengestellt, die wegen ihrer zentralen Lage und weil sie mit den Geschlechtsorganen in Verbindung gebracht wurden, ebenfalls als Sitz besonderer Kräfte galten; deshalb wurden sie und das sie umgebende Fett wieder gern als Opfer dargebracht oder gegessen.

Uns läßt das Herz vielmehr an das Blut mitdenken, das nun vor allem als Sitz besonderer Kraft galt und gilt. Daher wieder die hervorragende Rolle, die es beim Opfer spielt; daher auch die Sitte, Blut zu trinken und Kranken frisches Blut zuzuführen. Vielfach scheut man sich auch, das Blut selbst von Tieren zu genießen oder auch nur rohes Fleisch anzurühren. Das war auch dem Flamen Dialis in Rom verboten und ebenso, unter einem Weinspalier durchzugehen — das kann gleich hier hinzugenommen werden, weil die Tabuierung des Weines zum Teil wohl dieselbe Ursache hatte: der Wein ist Traubenblut; außerdem gilt er natürlich auch wegen der Wirkungen, die sein Genuß hervorbringt, als Sitz geheimnisvoller Kräfte.

Ja, auch wo in einem Teile des menschlichen oder tierischen Körpers (um dazu zurückzukehren) keine besonderen Kräfte angenommen werden, können die in dem betreffenden Wesen wohnenden doch durch Vermittlung jenes Teiles auf andere übergehen. Und als solche Teile gelten nun auch verschiedene Ausscheidungen des Körpers, zunächst der Speichel. Man kann mit ihm Heilungen hervorrufen oder sonst zaubern (deshalb spuckt noch der Hamburger Kaufmann auf das erste selbstverdiente Geld); ebenso kann ihn freilich, wie die Haare und Nägel, auch ein feindlicher Zauberer zum Behexen verwenden, wenn man ihn nämlich nicht sorgfältig verbirgt oder beseitigt. Schweiß, Urin und Kot werden, um den Betreffen-

1) Vgl. auch Mac Culloch, *Hand*, ebd. 492 ff.

den in seine Gewalt zu bekommen oder sich seine Eigenschaften anzueignen, sogar manchmal genossen, ebenso wie die aus der verwesenden Leiche ausfließende Jauche.

Verbreiteter ist, auch unter den Kulturvölkern noch, der Glaube an eine Kraftübertragung durch den Hauch, vermöge deren man durch Anhauchen töten oder aber auch heilen kann — und diese Behandlungsweise wenden ja auch wir bei unsern Kindern noch mit bestem Erfolge an. Die australischen Mütter glauben, ihnen durch Anhauchen überhaupt ihre Kräfte zuwenden zu können, und das vielfach bei Primitiven übliche Zahnausschlagen hat zum Teil wenigstens den Zweck, den Hauch leichter dem *ἕρκος ὀδόντων* entweichen zu lassen.

Mit dieser Schätzung des Hauches hängt wieder die des gesprochenen Wortes zusammen; von ihm gilt nicht nur bei Göttern, sondern auch bei Menschen: so er gebeut, so stehet es da. Deshalb die große Bedeutung, die dem Gruß und namentlich dem Segen und dem Fluch zugeschrieben wird, und zwar nicht nur bei Primitiven, sondern auch bei Kulturvölkern noch. Selbst wir gebrauchen noch den Ausdruck: es liegt ein Fluch darauf, oder wir sprechen von einer verfluchten Geschichte, als ob ein Fluch tatsächlich eine Wirkung ausübte. Und wie das Wort, so wirkt der Blick, sei es nun als guter oder als böser.

Auch der Name gilt als ein Teil der Persönlichkeit; denn er ist ihr nicht willkürlich beigelegt worden, sondern gehört ihr eben. Kennt man ihn, so hat man damit auch das betreffende Wesen in seiner Gewalt; daher die Sitte, die Gottheit bei ihrem Namen anzurufen oder aber den eigenen Namen geheimzuhalten bzw. nicht zu gebrauchen oder von anderen gebrauchen zu lassen. Ja manche Stämme gehen so weit, wenn ein neuer König ans Ruder kommt, alle mit ihm Gleichnamigen zu töten oder auch den betreffenden Wortstamm aus der Sprache zu streichen; denn schon dies würde dem König schaden, wenn sein Name mit Bezug auf andere oder in anderen Worten gebraucht würde.

Daß Dinge, die mit einem Menschen in Berührung gekommen sind, dadurch seine Kräfte in sich aufgenommen haben, hängt natürlich mit dem früher schon Erörterten zusammen, ist aber doch erst hier, wo es sich um die magische Wirkung, die nun von diesen Dingen ausgeht, handelt, zu erwähnen. So genießen z. B. arabische Frauen das Wasser, von dem Vollblutpferde getrunken haben, weil sie meinen, sie brächten dann kräftige Kinder zur Welt. Die Gallas essen auch von den Speisen eines Verstorbenen, um sich dadurch

seine Eigenschaften anzueignen, während man sich sonst allerdings zumeist von der Nahrung des Verstorbenen, ja auch der mit ihm in Berührung gekommenen, fernhält, weil man sonst in die Gewalt des Toten oder der Geister, die ihn geholt haben, kommen würde. Auch die Gottheit teilt der ihr geopferten Speise von ihrer Kraft mit, so daß man sich diese aneignen kann, wenn man nachher vom Opfer genießt — oder, scheut man sich davor, dann beriecht man es wenigstens. Von der Speise eines Häuptlings oder Fürsten darf man manchmal nicht essen, weil sie ebenso wie der Häuptling oder Fürst selbst tabu ist; ja nicht nur sie, sondern auch die Gefäße, in der sie gekocht und serviert worden ist, dürfen nicht von anderen gebraucht werden. Und ebensowenig seine Kleider oder diejenigen von anderen Personen, die tabu sind; umgekehrt borgt sich häufig eine Araberin, die kein Kind hat, das Kleid einer mit Kindern gesegneten Frau, um sich so auch deren Fruchtbarkeit anzueignen. »Mehrfach schüttet man den Samen vor dem Säen durch ein Hosenbein, um ihn fruchtbar zu machen. . . . Eine weibliche Person muß nackt um den Acker herumgehen, auf dem man säen will, oder wenigstens ihr Hemd herumtragen«[1]. Sogar die Waffe, ja die ganze Person, die einem andern eine Wunde geschlagen hat, ist dadurch ein Teil von ihm geworden, so daß, was mit ersterer geschieht, diesen betrifft; deshalb legt man in Melanesien den Pfeil, der einen getroffen hat, ins Feuchte, dann entzündet sich auch die Wunde nicht, oder, um das Gegenteil zu erreichen, legt der Feind seinen Bogen ans Feuer und nimmt heiße Getränke und scharfe Flüssigkeiten zu sich. Auch das hängt wohl damit zusammen, daß die Waffe, die eine Wunde schlug, sie wieder heilen kann — wir denken dabei natürlich jetzt vor allem an den Speer des Amfortas; ja es ist dazu gar nicht die Waffe selbst und auch keine Wunde nötig; in der griechischen Sage von Iphiklos brauchte dieser nur den Rost des Messers, mit dem er einst bedroht worden war, zu trinken, da wurde er von der Impotenz, an der er infolge jener Bedrohung litt, befreit.

Endlich gelten als Teile der Persönlichkeit noch alle Eindrücke, die man im Sitzen oder Gehen macht, der Schatten, den man wirft, und das Bild, das auf irgendwelche andere Weise von einem gewonnen wird. So kann man mit allen diesen Dingen zaubern: man braucht selbst in manchen Gegenden Deutschlands in die Fußspur eines Menschen nur Nägel einzuschlagen, dann wird er lahm; die Herero glauben sogar, wenn sie etwas Erde aus der Spur eines Löwen

1) Fehrle, Volksaberglaube der Gegenwart, RGG. V, 1913, 1704.

auf die eines Feindes werfen, dann werde diesen ein Löwe fressen. Bei den Unmatjera in Zentralaustralien darf kein Knabe in die Fußspur eines Weibes treten, sonst bekommt er ebensoviel Läuse wie sie. Und in derselben Weise, wie die Fußspur, teilt der Schatten die wohltätigen oder schädlichen Kräfte des Betreffenden mit: der Schatten eines Wundertäters heilt so gut, wie dieser selbst; fällt dagegen der Schatten eines Menschen in ein Grab, so muß auch dieser selbst bald sterben. Ebenso magert derjenige ab, dessen Schatten auf die Nahrung eines andern fiel; denn mit seinem Schatten ißt der andere zugleich ihn selbst — wenn der erstere nicht umgekehrt durch seinen Schatten der Speise ihren Nährwert entzieht und so umgekehrt der andere nichts von ihr hat. Auch mit seinem Spiegelbild bekommt man den andern selbst in seine Gewalt; deshalb dreht man in manchen Gegenden nach einem Todesfalle alle Spiegel herum, damit der Tote oder der Geist, der ihn geholt hat, nicht auch noch diejenigen mitnehmen kann, die sich in ihnen gespiegelt haben. Ja man läßt überhaupt kein Bild von sich machen, weil man damit zugleich auch selbst in die Hände eines Zauberers kommen könnte; denn was er mit dem Bilde macht, das geschieht mit dem Betreffenden selbst. Wenn der Malaye, um einen Feind zu töten, ein Wachsbild verbrennt, sagt er daher dazu: es ist nicht Wachs, das ich verbrenne, es ist Leber, Herz und Milz des N. N., das ich verbrenne. Umgekehrt geht von Bildern auch dieselbe heilsame Wirkung wie von der dargestellten Person oder Gottheit aus; deshalb tätowiert man sich ihr Bild ja auch auf die Haut oder trägt es als Amulett an sich. Mit dem Bilde kann man daher ferner das Abgebildete selbst schaffen; so bilden z. B. die Kora-Indianer Vieh nach, dann wird es ihnen tatsächlich zuteil. Und ebenso glaubten sich die Angehörigen der verschiedenen Klassen von Mithrasmysten, die man unterschied, dadurch, daß sie sich wie ein Löwe oder Rabe, Perser oder Soldat verkleideten, in diese und damit, was wenigstens die ersten beiden Klassen angeht, ursprünglich in den Gott selbst zu verwandeln, ihn anzuziehen.

Zugleich sehen wir an diesem Beispiel, sofern die »Löwen« und »Raben« sich auch wie solche benahmen, daß man nicht nur durch Nachbildung der Gestalt, sondern ebenso durch Nachahmung des Verhaltens sich in einen anderen oder etwas anderes verwandeln kann. Auch das Verhalten ist eben ein Teil des Wesens des Betreffenden, mit dem man ihn selbst in seine Gewalt bekommt. Mit anderen Worten: es handelt sich hier nicht eigentlich um einen Analogiezauber, sondern mehr eine Anwendung des Grundsatzes *pars pro*

toto[1]). Um sich vor Kälte zu schützen, ahmen die Tscheroki das Geschrei und das Verhalten des Wolfes, Hirsches, Fuchses und Opossums nach, die nicht unter der Kälte leiden sollen, und singen dann: ich bin ein Wolf, ein Hirsch, ein Fuchs, ein Opossum geworden. Vor allem aber ahmt man das Verhalten von Tieren nach, um ihre Vermehrung zu bewirken: so in den früher schon erwähnten Intichiuma-Zeremonien, oder um Tiere herbeizuziehen: so in den Jagdtänzen. Vielfach wird in ihnen zugleich die Erlegung des Wildes dargestellt; auch müssen, während die Männer auf der Jagd sind, die Frauen bestimmte Tätigkeiten treiben oder andere vermeiden. Sie müssen z. B. bei den Hottentotten Feuer brennen oder Wasser herumspritzen, damit ihre Männer sehen und zu trinken haben, dürfen aber bei anderen Stämmen sich nicht salben oder zanken — sonst würde das Wild ihren Männern entschlüpfen oder sie zerreißen usw.

Aehnlich können auch bei den Kriegstänzen die Frauen für ihre Männer eintreten, zum Beweis, daß jene wenigstens in erster Linie nicht etwa den Sinn und Zweck haben, einen Sieg zu feiern oder sich vor dem Kampfe zu ihm zu begeistern; es handelt sich vielmehr auch hier um Nachahmung eines Verhaltens, die dieselbe Wirkung haben soll, wie dieses selbst. Und deshalb können dieses Verhalten eben auch die Frauen zeigen, vielleicht nachdem sie sich vorher als Männer verkleidet haben.

Männer und Frauen in gleicher Weise können Regen hervorbringen, entweder — und dies ist die verbreitetste Form, die sich auch bei den Griechen noch fand, — dadurch, daß sie Wasser herumspritzen, oder dadurch, daß sie zunächst einmal (durch Rauchen) Wolken oder durch Nachahmung von Blitz und Donner ein Gewitter herbeiführen. Dabei wird manchmal Ursache und Wirkung verwechselt, wie das dem Primitiven und dem Ungebildeten oder Kinde ja noch jetzt begegnet. Vierkandt[2]) erzählt in dieser Beziehung: »Den Wind erklärte sich ein Kind durch das Hin- und Herschaukeln zweier großer Ulmen vor seiner Wohnung. Ein Mädchen glaubte den Wind zum Stillstand zu bringen, indem es seine Mutter, deren Haare von ihm zerzaust waren, aufforderte, sie wieder in Ordnung zu bringen, und vermeinte ebenso, den Regen aufhören zu machen, indem es seine von ihm benetzten Haare von der Mutter sich abtrocknen ließ.« Aehnlich streuen die Dieyerie Gips ins Wasser, so daß sich nicht mehr der blaue Himmel in ihm spiegelt; denn sie

---

1) Vgl. auch Dieterich, Mutter Erde 1905. ²1913, 99.
2) Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 92, 1907, 44 f.

meinen, dann würde er ebenso trübe werden und sich mit Wolken überziehen.

Schließen wir daran die eigentlichen Fruchtbarkeitszauber an, so ist die Verstärkung der vegetativen und animalischen Fruchtbarkeit durch die eigene, die Kräftigung der Sonne durch Feueranzünden oder (bei Sonnenfinsternissen) durch Abschießen brennender Pfeile, wie sie der Primitive für möglich hält, in seinen Augen etwas durchaus Natürliches und also nicht als Zauber zu bezeichnen. Wohl aber handelt es sich um einen solchen, wenn man die Geburt eines Kindes dadurch herbeiführen oder wenigstens erleichtern zu können glaubt, daß man sie nachahmt; ja man tut das auch, wenn es sich um die Wiedergeburt handelt, als die man vielfach die Mannbarwerdung bezeichnet. Aehnlich glaubt man das Wachstum und das Hin- und Herwehen des Getreides dadurch befördern zu können, daß man in die Höhe springt oder sich möglichst hoch stellt oder den Sack mit dem Samen hin- und herschwingen läßt oder sich selbst schaukelt. Dieser Brauch hat allerdings manchmal vielmehr den Zweck, zu bewirken, daß die Sonne wieder höher steigt bzw. daß sie auch nach dem Sommersolstitium noch ebenso hoch steigt wie früher — das geht daraus hervor, daß er besonders zur Zeit der Winter- und Sommersonnenwende geübt wurde oder wird. Andererseits den täglichen Umlauf der Sonne glaubte man in Japan ursprünglich durch Drehung eines Rades von Osten nach Westen bewirken zu können; später sind aus diesen Sonnenrädern sog. Gebetsräder geworden, d. h. man hat auf sie Gebete geschrieben und meint, wenn man nun die Räder umdreht, so sei das so gut, wie wenn man die Gebete ebensooft wiederhole. Auch die sog. *circumambulatio*, wie wir sie bei den verschiedensten Völkern finden[1]), die Umwandlung von rechts vornherum nach links, also in der Richtung, in der auf der nördlichen Halbkugel scheinbar die Sonne ihre Bahn beschreibt und in der sich deshalb auch die Zeiger unserer Uhren drehen, hat gewiß ursprünglich den Sinn, die Bewegung der Sonne zu bewirken; später hat man vielmehr angenommen, daß man durch eine solche Umwandlung zunächst vielleicht sich selbst und dann dem Betreffenden auch die Kräfte der Sonne oder überhaupt Heil zuwenden könnte, ebenso wie durch Umwandlung in der entgegengesetzten Richtung Unheil. Ja in der Südsee meint man hier und da, auch die Sonne selbst in ihrem Lauf aufhalten zu können, wenn man aus

1) Vgl. Goblet d'Alviella, *Circumambulation*, ERE. III, 657 ff; Hillebrandt, *The Practice of Circumambulation*, *Exp. T.* 22, 1911, 420 ff.; Upright, *Circumambulation*, ebd. 563 f.

Gras eine Schlinge macht, ebenso wie man sonst durch Schürzung eines Knotens eine Bewegung zu verhindern sucht — aber auf alles das kann ich nicht näher eingehen. Ich erwähne zum Schluß noch den Sonnenzauber, aus dem, wenigstens zum Teil, das Ballspiel hervorgegangen ist: man wirft den Ball von Osten nach Westen, damit die Sonne den gleichen Weg vollenden kann.

Auch andere Spiele haben ursprünglich einen magischen Sinn; vor allem aber hat die Magie, wenn sie auch selbst nach dem Früheren nur als die Bastardschwester der Wissenschaft zu bezeichnen ist, doch vielfach zur Ausbildung von dieser geführt. Der Glaube an geheimnisvolle Kräfte, die von den Dingen ausgehen sollten, hat deren tatsächliche Kräfte entdecken lassen; so sind namentlich die Chemie und ein Teil der Medizin aus der Magie hervorgegangen. Weiterhin ist die Kunst z. T. magischen Ursprungs; manche Tänze und Aufführungen dienten von Haus aus zauberischen Zwecken[1]). Und wie steht es endlich, um zum Anfang unserer Ueberlegungen zurückzukehren, mit dem Verhältnis der Magie zur Religion?

Wir fanden, daß den Gegensatz zur Magie nicht die Religion, sondern die anderen Verhaltungsweisen gegenüber den höheren Mächten, namentlich der Kultus im weiteren Sinne des Wortes bilde; wir sahen auch, daß ursprünglich keine Seele, sondern nur Kräfte im Menschen und in den Dingen angenommen worden sind, und müssen daraus schließen, daß die Magie, die es auch mit solchen Kräften zu tun hat, im Grunde älter ist, als der Kultus, der beseelte Wesen voraussetzt. Aber wie steht es nun um das Verhältnis der Magie zur Religion selbst? Ist alles das, wovon hier die Rede gewesen ist, wirklich schon als Religion zu bezeichnen? Man kann in dieser Beziehung wirklich zweifelhaft sein; aber wenn man nun reine Magie und Religion zu trennen unternimmt, dann wird man kaum eine Grenze ziehen können, und wenn die Religion der Befriedigung des Anspruchs auf Leben dient, den die Umwelt nicht unmittelbar erfüllt, dann wird man auch die ganze Magie zu ihr rechnen müssen. Nur begreift man es, daß die Religion, später wenigstens, einen Teil der Magie verworfen hat — und so ist diejenige Auffassung von ihr entstanden, von der wir ausgingen, die sich aber eben nicht halten ließ.

---

1) Noch weitere segensreiche Folgen des magischen Aberglaubens behandelt Frazer, *Psyche's Task* 1907. [2] 1913.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.